

grund dieser diametralen Ergebnisse, die sich aus der Methodenausbildung ergeben, muß Rez. hier eine unzureichende Grundlagenexposition bemängeln, so sehr die materialen Eindrücke in diesem Beitrag nur Lob verdienen können. Zudem übersieht Bohmanns Deutung der politischen Religion entlang einer westlichen Matrix zu viele vergleichsfähige Details der christlichen Säkularisation.

Fazit: Der Bd. versammelt einige der Ergebnisse des interdisziplinären Graduiertenkollegs „Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz“ der Universität Erlangen. Dementsprechend ist durchaus ein Nachklang der dortigen konstruktivistischen Schule nicht zu überhören. Ein um diese Delikatesse wissender Leser wird jedoch nach Ansicht von Rez. viel von dem Bd. profitieren können: Sowohl die methodischen Reflexionen als auch die exemplarischen Materialien erscheinen gleichsam anregend wie erhellend. Ebenso eröffnen die verschiedenen Darstellungen des Forschungsstands der Kulturosoziologie den Zugang zu diesem Thema gerade auch demjenigen, der als Fachfremder (als Philosoph oder Theologe) den interkulturellen Vergleich bearbeiten möchte. Einzig, was tatsächlich leidet, ist die Frage nach der Möglichkeit weitergehender interdisziplinärer Anreicherung neben der Soziologie, Ethnologie, Philologie, Anthropologie und Wissenschaftstheorie bzw. Philosophie: Könnte auch die Theologie als ein rationaler Diskurs religiöser Wahrheit(en) einen Beitrag zum Verstehen, Vergleichen und Verwirklichen eines interkulturellen (oder entsprechend: interreligiösen) Austauschs leisten – handelt es sich hierbei doch um ‚Wahrheiten‘, die keine der anderen Wissenschaften als solche auffassen kann?

TH. NAWRATH

SCHMIDT, JOSEF, *Philosophische Theologie* (Grundkurs Philosophie; 5). Stuttgart: Kohlhammer 2003. 303 S., ISBN 3-17-017958-6.

Die philosophische Theologie gehört gegenwärtig weder in der deutschsprachigen Theologie noch der deutschsprachigen Philosophie zu den zentralen Themen. Um so begrüßenswerter ist Josef Schmidts (= S.) Buch zur philosophischen Theologie, mit dem er eines der klassischen systematischen Themenfelder der Philosophie (13) wieder in den Blickpunkt rückt. In der Einleitung (15–36) widmet sich S. u. a. der Frage, ob Gott überhaupt ein Thema der Philosophie sein kann, und der Unterscheidung von Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und philosophischer Theologie. Obwohl S. betont, daß es in der philosophischen Theologie um „argumentativ vermittelte Einsichten, die aus der Mitte der Philosophie kommen“ (21), geht, hat er keine Berührungspunkte vor der Theologie, sondern weist auf wichtige Entsprechungen zwischen Philosophie und Theologie hin (32–36). Im umfangreichen ersten Teil (37–212) stellt er die klassischen Gottesbeweise vor und berücksichtigt dabei auch neuzeitliche und zeitgenössische Kritiken und Weiterführungen. S. verteidigt in einer differenzierten Auseinandersetzung mit Einwänden den philosophischen Wert der Gottesbeweise für die Gegenwart, wenn er sie dazu auch zum Teil modifizieren muß. Im zweiten Teil (213–288) fragt S. nach der Personalität des Absoluten (inklusive ihrer trinitarischen Fassung im Christentum) und einer befriedigenden Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses, in dem er Transzendenz und Immanenz Gottes zur Geltung bringt. Er widmet sich außerdem dem Theodizeeproblem, das er für theoretisch nicht lösbar hält (272), und schließt mit einer Reflexion auf das Verhältnis von philosophischer Theologie und christlichem Glauben. Seine These von einem „wechselseitigen Ancilla-Verhältnis von Philosophie und Theologie“ (283) ist überzeugend dargelegt. S. verbindet gekonnt historische Darstellung mit der systematischen Frage nach dem bleibenden Wert der Gottesbeweise. So ist seine „Philosophische Theologie“ allen zu empfehlen, die an einer historisch zuverlässigen Darstellung der Gottesbeweise interessiert sind, welche nicht bei bloßer Historiographie stehenbleibt. Daß man gerade bei den Gottesbeweisen in manchen Punkten anderer Auffassung als S. sein kann, steht bei einem solchen zentralen philosophischen Thema zu erwarten. Ein wesentlicher Punkt in S.s Argument für den (Mono-)Theismus, der auch Auswirkungen auf S.s Behandlung der Trinität hat, wird nachfolgend beispielhaft herausgegriffen, weil gerade dieses Argument von S. für die Einzigartigkeit eines unendlichen Seienden mich nicht zu überzeugen vermag: S. argumentiert, daß das unendliche Seiende (= ueS) singular zu denken ist, weil zwei unendliche Seiende „ueS₁“ und „ueS₂“ durch ihre Beziehung

der Verschiedenheit voneinander charakterisiert und somit bedingt wären (62). Dieses Argument hätte zumindest noch weiterer Absicherung bedurft; denn wenn S. „unendliches Seiendes“ als das definiert, das durch sich und somit ohne anderes ist, steht für ihn wohl die „Unbedingtheit“ des unendlichen Seienden im Vordergrund, d. h., ein unendliches Seiendes ist weder in seinem Da- noch Sosein auf andere Seiende (seien sie endlich oder unendlich) angewiesen. Daraus aber läßt sich nicht, wie S. es tut, auf die (logisch notwendige?) Singularität eines unendlichen Seienden schließen. Denn dies würde voraussetzen, daß allein aufgrund seiner bloßen Existenz ein anderes unendliches Seiendes schon eine (notwendige) Bedingung für die Existenz des ersten unendlichen Seienden ist. Dies ist aber nicht der Fall. Allein durch die Existenz von ueS_2 wird ueS_1 nicht (notwendigerweise) in seinem Dasein abhängig von ueS_2 (und verliert auch nicht bereits aufgrund der Existenz von ueS_2 seinen Status als unendliches Seiendes). Und daß ueS_1 allein auf Grund seiner Existenz und der Existenz von ueS_2 bereits eine Relation auf ueS_2 hat, charakterisiert auch das Sosein von ueS_1 nicht wesentlich. Denn bei dieser Beziehung handelt es sich bloß um eine sogenannte „Cambridge-Eigenschaft“, d. h. eine Eigenschaft, die nicht die Natur des jeweiligen Trägers der Eigenschaft betrifft, sondern deren Wechsel nur eine (von P. Geach) genannte „Cambridge-Veränderung“ bedeutet, d. h. eine Veränderung, die das „Objekt der Veränderung“ nicht wesentlich betrifft. Genausowenig, wie die (Cambridge-)Veränderung, daß ich kleiner als mein jüngerer Bruder „geworden“ bin, da dieser größer geworden ist als ich, eine Veränderung an mir anzeigt oder mich in meinen Eigenschaften von meinem Bruder abhängig macht, ändert sich durch die reine Existenz von ueS_2 notwendigerweise etwas am ontologischen Status von ueS_1 .

Daß manche Leser mit der Auswahl der behandelten Autoren nicht ganz zufrieden sind, sieht S. selbst voraus. Auch wenn er sich durchaus mit Einwänden von analytischer Seite, wie denen von Kutschera oder Mackie auseinandersetzt, hätte zumindest der Rez. seine S.s Beurteilung der analytischen Form der philosophischen Theologie erfahren, die seit einiger Zeit eine Blüte erlebt. Besonders in bezug auf das ontologische Argument und das Problem des Übels wäre dies sicher von Interesse gewesen. Diese Anmerkungen sollen aber nicht den Wert von S.s Buch schmälern, das als Ganzes ein überzeugendes Plädoyer für die alles andere als populäre Auffassung ist, daß „die Begegnung und das Zusammenwirken von Christentum und Philosophie seit der Antike durch die Zeiten hindurch als Geschichte der gegenseitigen Förderung und Vertiefung zum beiderseitigen Gewinn die eigentliche gemeinsame Geschichte ist, unter deren Zeichen auch die Zukunft wieder stehen kann, und daß die Loslösung beider voneinander bis hin zur gegenseitigen Destruktion eher eine vorübergehende Erscheinung ist“ (288). O. J. WIERTZ

COHNITZ, DANIEL, *Gedankenexperimente in der Philosophie*. Paderborn: mentis Verlag 2006. 353 S., ISBN 3-89785-539-9.

Gedankenexperimente wurden der Sache nach in der Philosophie seit der Antike ausgeführt. So fragt Plutarch (vgl. *Vita Thesei*, 23) in bezug auf das Schiff des Theseus', wie viele Planken man eigentlich auswechseln kann, ohne daß das Schiff aufhört, dasselbe Schiff zu sein. Folgt man diesem Gedankenexperiment, so steuert man geradewegs in die gegenwärtige Debatte um die Identität von Personen. Gerade in dieser äußerst wichtigen Debatte ist in den letzten Jahren die Applikation der Methode des Gedankenexperiments geradezu explodiert.

Dem Begriff nach wurde diese umstrittene Methode aber erst seit Ernst Mach einer philosophischen Analyse zugänglich, obgleich die eigentlich systematische Reflexion bereits mit Immanuel Kant unter dem Schlagwort von den Experimenten der reinen Vernunft einsetzt und in Fortführung dieses Ansatzes eine Vertiefung der epistemischen Problematik durch den Kantianer Hans Christian Ørsted erfährt. Die radikale, unangemessene und überzogene Kritik an Machs Verteidigung der Methode des Gedankenexperiments durch Pierre Duhem, Alexius Meinong und deren Approbation seitens eines der einflussreichsten Begründer der analytischen Philosophie, Bertrand Russell, ließ eine Methodologie der Gedankenexperimente in analytischer Tradition gerade zu dem Zeitpunkt unmöglich werden, als diese sich anschickte, sich die Methode des Gedankenexperiments in herausragendem Maße zu eigen zu machen und Einstein zur Formulierung